Haíresis. Revista de investigación histórica nº1 (2013) 3-25

La mala planta. Algunos casos de la historia de la Inquisición en Palma del Río

Álvaro Castro Sánchez

1. Introducción.

Desde que echó a andar la Inquisición española en 1480[1] esta vivió distintos tiempos, los cuales se pueden demarcar por la prioridad de los objetivos a la hora de la represión. En un primer momento le tocó mayormente a los conversos judaizantes, problema que había sido la principal causa de la formación del entramado inquisitorial. El Santo Oficio se reveló como fruto tanto del celo de algunas facciones a la hora de imponer su oficialidad católica a una población tanto comportamental como espiritualmente muy heterogénea como del servicio político que tal organismo podía suponer para una Corona que tenía como prioridad la pacificación, el equilibrio territorial y la cohesión social, cultural y política. Pronto se fijó en las alternativas religiosas al oficialismo católico nacidas en el seno del propio cristianismo, como el caso de los alumbrados, la teología mística, los erasmistas y los protestantes españoles. En la segunda mitad del siglo XVI el acento se puso sobre la dirección de las conductas de un pueblo indisciplinado, con un importante protagonismo de la población morisca, y cada vez más sufriente del descalabro de la administración real. Le tocó entonces a la blasfemia, la bigamia, los moriscos, la fornicación fuera del matrimonio o a la brujería, pero también le va a tocar al clero. A esto se unían las crecientes denuncias por solicitación sexual que vivieron numerosos frailes pueblo por pueblo, aprovechados de su condición de superioridad y ahora fiscalizados por una Iglesia y un Estado contrarreformistas empeñados en un fortalecimiento y rearme que pasaba por el disciplinamiento de sus miembros, o en palabras de A. Prosperi, por la disposición de los súbditos para la obediencia.

En el presente trabajo, lo que hemos hecho es la presentación de una serie de casos que tuvieron lugar en nuestra villa de Palma que a modo de ejemplo conectan la historia particular y local con la historia general de la Inquisición y algunos avatares de la Monarquía Hispánica. Al hilo de ellos, podemos profundizar, desde la perspectiva que nos brinda la sala de pruebas que es nuestra historia local, en la cuestión de la *indisciplina social* y los proyectos de gobernación y control de las conductas impulsados por la Iglesia y el Estado a lo largo de nuestra particular modernidad.

---

1 El Papa Sixto IV otorgó en 1478 a los Reyes Católicos el derecho de presentación de los oficiales de la Inquisición. Dos años después se instauraba el primer tribunal en Sevilla. Ya en 1485 todos los tribunales dependían del Consejo de la Suprema y General Inquisición, sometida igualmente a la voluntad de los reyes.

2. Criptojudíos. El caso de María Díaz, "la cerera".

Gracias a nuevos estudios tenemos claro que Palma a finales del siglo XV tenía una de las morerías más pobladas de toda Castilla, con una población mudéjar superior a Córdoba o Sevilla[2], protegida además desde hacía tiempo en sus cultos y costumbres. Palma se alimentó en el último tercio de siglo del creciente trasvase de población mudéjar desde las ciudades y tierras de realengo a villas de señorío en las que además de trabajo podían encontrar cierta protección. Estos moros además acompañarán a las empresas que partan de la villa hacia tierras de Málaga, de la mano de los Portocarrero y los Cazalla, del mismo modo que tras la expulsión casi un siglo después de los moriscos granadinos estos volverán a encontrar en Palma una importante acogida e integración.

Igualmente podemos afirmar que Palma fue refugio seguro de judeo-conversos cuando estos eran perseguidos en buena parte de la geografía castellana. Ese fue sin más el caso de la conocida familia Cazalla[3]. Como se sabe, sometidos a una estigmatización y persecución creciente e interesada desde el siglo pasado, fue en 1449 cuando con motivo de la conocida refriega encabeza por Pedro Sarmiento en Toledo se promulgó el primer estatuto de limpieza de sangre, que excluía a todos aquellos que fuesen de origen judío su acceso a cargos municipales. Cerca de Palma, en Carmona, hubo saqueo y matanza de judíos en 1462, mientras que en Córdoba se encontraron protegidos por el señor de Aguilar, don Alonso Fernández de Córdoba. En unos hechos muy conocidos, en 1473 los enemigos del señor de Aguilar utilizaron el odio popular contra algunos conversos que estaban instalados en cargos públicos al servicio del señor, acontecimiento importante que incrementará el número de población de ascendencia judía en Palma y hecho que seguramente fue decisivo para convertir a la villa en un punto de referencia para aquellos conversos que necesitaron refugio.

La sequía y las malas cosechas de 1472 han sido señaladas como causantes del descontento de las

2 Al respecto las referencias fundamentales han sido J. ARANDA DONCEL, *Los moriscos en tierras de Córdoba,* Córdoba, 1984 y M. NIETO CUMPLIDO, *Palma del Río en la Edad Media*, Córdoba, 2004. Destacar además M. A. LADERO QUESADA, *Los mudéjares en Castilla y otros estudios de historia medieval andaluza*, Granada, 1989 p. 98; M. BOEGLIN, *Entre la Cruz y el Corán. Los Moriscos en Sevilla (1570-1613)*, Sevilla, 2010, pp. 22-23. El nº de hogares mudéjares en 1498 ascendía a 126 en Palma, mientras que Córdoba y Sevilla en 1495 contaban con 45, según se deduce del impuesto de *pechas*. Palma se alimentó del creciente trasvase de población mudéjar desde las ciudades y tierras de realengo a villas de señorío en las que además de trabajo podían encontrar cierta protección. Sobre el futuro inmediato de la población morisca en Palma véase M. F. FERNÁNDEZ CHAVES, R. M. PÉREZ GARCÍA, *En los márgenes de la ciudad de Dios. Moriscos en Sevilla*, Valencia, 2009, pp. 186-189.

3 Á. CASTRO SÁNCHEZ,*"El estoque del II Conde de Palma. Redes sacro-espirituales y élites de poder en la estrategia del linaje Portocarrero"* en J. M. DE BERNARDO ARES, *El Cardenal Portocarrero y su tiempo (1635-1709)*, León, 2013.

clases populares cordobesas en vísperas del saqueo e incendio de la judería del año siguiente, pues trajeron el encarecimiento del pan y el vino (un 136% en Córdoba). Un buen día se corrió la voz que desde la casa de un converso se había arrojado agua sucia al paso de una imagen, lo cual prendió la ira popular que comenzó un violento *pogromo* en la judería. Parte de la nobleza con don Alonso de Aguilar a la cabeza tomaron las armas en defensa de los conversos aunque no pudieron impedir que el movimiento antisemita se extendiese a Montoro, La Rambla y por toda la campiña. A Sevilla, cuyos judíos contaban con el apoyo de los Guzmanes, marcharon muchos fugitivos que se dispersaron, encontrando también protección con el duque de Medina Sidonia en la zona de Sanlúcar. Por otra parte, otros muchos se instalaron en Écija y Palma [4], bajo la protección de los Manrique y los Portocarrero.

Como ya hemos apuntado en otros trabajos, el historiador hebreo H. BEINART puso en su día de relieve y en base a diversos procesos inquisitoriales la importancia que Palma tuvo que tener para una población judía que la tomó como refugio y la convirtió en referente de protección. Ese fue el caso de numerosas familias judías de Ciudad Real que en 1474 sufrieron uno de esos motines anti-conversos derivados de los enfrentamientos por la sucesión de la corona. Una planeada conspiración expulsó a esas familias y se apoderó de todos sus bienes y negocios, incluso sus campos sembrados. Esas familias convertidas al cristianismo pero que mantenían sus costumbres y rituales judaicos vivirán tres años en Palma, pues en 1477 se comunicará la intención de rehabilitar de nuevo a los conversos en su ciudad y volverán a Ciudad Real, aunque la mayoría para encontrarse poco después con las hogueras de la naciente Inquisición.

En el pueblo, numerosos de esos judíos se reunieron en la casa del doncel Alonso de Herrera y Rodrigo para hacer oración, donde habrían instalado una sinagoga doméstica, según sabemos por el proceso a Catalina González[5]. La lista de judíos reunidos en Palma es realmente larga, y en ese grupo se encontraban Juan Falcón el Viejo, Gómez de Chinchilla y su esposa Juana González, Juan Díaz el Drapero, Leonor González y su marido, Pero Franco, Pedro de Bonilla, García Barbas... así hasta un grupo que alcanza la treintena, todos cabezas de familia de Ciudad Real. Para BEINART, la vida que "*llevaron estos conversos en Palma es, por sí sola, prodigiosa*", y el "*espíritu motriz de este grupo de criptojudíos*" era María Díaz, de la que el rabí Fernando de Trujillo dijo que ni

4 ALONSO DE PALENCIA, *Crónica de Enrique IV*, Madrid, 1973-1975, pp. 85-88.

5 H. BEINART, *Records of the Trials of the Spanish Inquisition in Ciudad Real*, Jerusalem, 1974. Los procesos se encuentran en el Archivo Histórico Nacional.

siquiera él era capaz de instruir igual a los conversos en la ley de Moisés[6].

María Díaz fue juzgada por el Tribunal de Ciudad Real por sus prácticas de las ceremonias judaicas, la mayor parte de ellas realizadas en Palma. Catalina Zamora, conversa del mismo grupo, declaró el 10 de enero de 1484 que tanto María Díaz como su hija Constanza practicaban la inmersión a las chicas de la comunidad judía de Palma en un arroyo cercano a la villa que pasaba cerca de su puerta[7]. Pero como ya se ha dicho, el más destacable es el relato del rabí, a quien no le falta malicia:

> "*que estando en Palma, puede aver siete años* [la declaración data del 12 de enero de 1484] *vido a María Díaz, la cerera, continuamente guardar los sábados en la misma orden que este testigo por entonçes los guardaba, e las otras fiestas de los judíos, así la Pascua del Pan de Cençeño, comiendolo, como otra çerimonia que fasen en la dicha Pascua las dos primeras noches, en que comen lechugas e apio e çerrajas e vinagre* (...)*, en vestir ropas limpias* [y] *comer en vasijas nuevas* (...). *Item le vido guardar la Pascua de Çinquesma, que llaman ellos la de la Leyn e la de las Cabañuelas e la de las Candeillas, e la del Cuerno* (...). *Item, que le vido ayunar los ayunos de los judíos* (...) *e estar descalços en todo el día, non comer ni bever e resar hasta la noche, e a la noche desayunandose con aves e otras carnes* (...). *Y que sabe que non comía carne salvo degollada de mano de este testigo o de otro judío que supiese degollar, e antes estaua sin la comer que non averla comer de mano de cristiano. Item, que algunas veses que este testigo donde alli de Palma a Écija, a cunplir con la aljama de los conversos de Écija, porque era este testigo bien rogado y pagado, e con tanto que yva allá dexava dicho a los conversos de Palma que se seguiosen por la orden que la cerera les diese, porque creya este testigo que el mismo non podía desir mas ny doctrinar en la Ley de Moysén".*

Este rabí arrepentido que trata de salvarse ante el Santo Oficio destaca que nunca vió a María Díaz decir nada a favor de la Iglesia cristiana, "*mas antes faser burla e echarnio de todo, demandando*

6 H. BEINART, *Los conversos ante el tribunal de la Inquisición*, Barcelona, 1983, 82-84.

7 La población tanto judía como mudéjar habitaba extramuros de la villa en distintos arrabales. En concreto, todo apunta a que el mayor nº de población judeo-conversa habitaba la zona a la que daría la puerta de la muralla que alberga la capilla de las Angustias, esto es, lo que los vecinos de Palma conocemos como "El parque", cerca del cual pasaba el río Genil al encuentro del Guadalquivir, en cuyas inmediaciones también desemboca el río Tortillo (actual arroyo Retortillo), que baja de la sierra. En la misma zona existió un convento de la orden de San Basilio.

venganza a Dios de sus enemigos los cristianos"[8].

Tanto "la cerera" como su familia tuvieron, era de esperar, un lamentable final. En un principio se marcharon a Fregenal (Badajoz) donde su hermana Leonor González, casada con Alonso González de Frexinal, se había instalado. Tanto María como su hermana fueron quemadas en efigie en Ciudad Real en 1484; sus casos fueron reabiertos en Toledo el 13 de Septiembre de 1492, siendo María Díaz quemada en persona el 15 de Octubre de ese mismo año[9].

3. Espirituales y libros prohibidos. Juan de Cazalla y Bernabé de Palma.

Sin duda uno de los aconteceres más importantes de la historia de la villa en el siglo XVI es el haber servido de cuna de numerosos autores que fueron clave en la difusión de la literatura espiritual y la mística castellanas. En Palma nacieron Bernabé Sicilia (o de Palma) y Juan de Cazalla, y por el pueblo pasaron Juan de Ávila, Fray Luis de Granada, y seguramente, otros tantos autores cuyas obras encontraron en la Inquisición a sus perseguidores, y más en concreto, por su entrada en el conocido *Índice* de libros prohibidos de 1559. La publicación de este fue ordenada por el inquisidor general Fernando de Valdés, siendo impreso en Valladolid. Esa lista prohibía un ingente número de obras que hasta entonces habían circulado con pocas dificultades por toda la península y representan un patrimonio cultural realmente incalculable, pues la emisión escrita –mayormente en romance- desde el mundo de la religiosidad cristiana desde finales del siglo XV, ciclo que podemos comenzar con la promoción de obras impresas de la reforma cisneriana y finiquitar con la publicación de este *Índice*, es en términos cuantitativos casi inabarcable.

En el *Índice* de Valdés se encontraban prohibidas obras de Hernando de Talavera, del arzobispo Carranza, Francisco de Borja, Erasmo, es decir, de personajes de dudosa heterodoxia. Señalamos esto para advertir que aunque las obras *Vía Spiritus* y *Lumbre del alma* de nuestros palmeños Bernabé y Juan contienen contenidos prestos a ser considerados de heréticos eso no los convertía en renegados de la fe cristiana, pues más bien era todo lo contrario: fue su sincero celo lo que les llevó a escribirlas. La parálisis cerebral -que en todo caso hay que matizar, y mucho- que sufre la vida espiritual castellana en torno a 1559 responde a cuestiones que trascienden el ámbito de la fe y hay que interpretar el freno de las propuestas de espiritualidad no ajustadas a la "ortodoxia" desde la

8 H. BEINART, (1974), *op. cit.*, 57-58.
9 *Ibíd*., 315.

interrogación acerca de cuáles eran las facciones eclesiásticas y políticas dominantes en plena crisis del proyecto patrimonializador del Imperio de los Augsburgo, pues esas eran las que definían la frontera entre heterodoxia/ortodoxia en una dialéctica de enfrentamiento con el protestantismo europeo y la facción humanista y erasmista que había caído en desgracia en los últimos años de vida de Carlos V, cuando todo ideario acerca de la educación y actuación de un príncipe cristiano en clave humanista había ya fracasado. Hay que hacer por tanto una doble lectura: la religiosa, pero fundamental también la política.

3.1. Bernabé de Palma.

Veamos una breve historia de la obra de Bernabé de Palma, que fue la única de las nombradas escrita en la villa. Conocemos distintas informaciones provenientes de fuentes documentales, testimonios y algunas obras impresas, como la *Historia de la provincia de Los Ángeles* de Fray Andrés de Guadalupe (1662) sobre la vida de nuestro místico[10]. Nos encontramos ante un personaje sumamente interesante. Nacido en Palma en 1469 y proveniente de una familia de apellido Sicilia, dedicados a la huerta, vivió de ermitaño en la serranía de Córdoba, vistiendo pronto el hábito franciscano en el convento de Ntra. Señora de Belén (el conocido actualmente como Convento de San Francisco) de Palma, donde ejercerá de jardinero y portero, y donde además se le supone sepultura. Bernabé estuvo siempre muy cercano a la nobleza de la zona, fundamentalmente al I Conde de Palma, de quien se dice que adivinó el día de su muerte, y su primera mujer, Leonor de la Vega Girón. Gracias también a una fuente manuscrita sabemos de su mucha proximidad con el conde de Belalcázar y duque de Béjar, don Francisco de Zuñiga y Sotomayor, siendo este un importante difusor de su obra. Todos ellos se encontraron maravillados por la serie de experiencias místicas que Bernabé mostraba: arrobamientos, levitaciones, artes adivinatorias, don de la erudición y revelaciones divinas[11]. Es don Francisco de Zuñiga quien se convierte en su mecenas financiando las dos primeras impresiones de su libro, una en Sevilla en 1532 y otra en Flandes poco después, al tiempo de la muerte del místico palmeño. A partir de ahí las aventuras de sus ediciones y la suerte de las copias impresas es apasionante para quien guste de esos misterios, aunque es una historia que

[10] Véase en este volúmen el trabajo de R. M. PÉREZ GARCÍA, "La escritura barroca de la historia espiritual del Renacimiento. Un manuscrito biográfico inédito sobre Bernabé de Palma", que incluye la biografía crítica más completa realizada sobre nuestro paisano.

[11] *Memorial de cosas pertenecientes al convento de Santa María de Los Ángeles*, Archivo General del Arzobispado de Sevilla (AGAS), sec. II, órdenes masculinas, leg. 2, exp. 9. Véase, como ejemplo especial de este tipo de literatura apologética, a Fray ANDRÉS DE GUADALUPE, *Historia de la Santa Provincia de Los Ángeles*, Madrid, 1662, pp. 313-333.

tiene mucho por estudiar.

El mayor mérito de la obra de Palma es su carácter pionera en la llamada "mística del recogimiento" del franciscanismo castellano. Aunque es autor de otros textos menores, como muy posiblemente de un devocionario de autor franciscano anónimo conservado en la Biblioteca de la Colombina de Sevilla, *Vía spíritus* es el texto donde según el propio Bernabé y por revelación divina, dejó escrita la mejor forma de alcanzar a Dios. Bernabé no revela sus fuentes inmediatas, aunque la lectura de la obra deja entrever la influencia del franciscano Enrique Herp y su *Directorio de contemplativos*; siendo en la lejanía heredera de un modo de pensar teología en negativo, que se remonta al Pseudo-Dionisio[12]. Esa veta de la literatura espiritual basada en una gimnástica del alma en realidad vino, en la raíz del cristianismo a comienzos de la Edad Media, a continuar de forma sacralizada los ejercicios ascéticos propios del estoicismo, que buscaban el conocimiento de sí, el autocontrol y la paz de espíritu, en definitiva, un perfeccionamiento personal y un anacoretismo de interior que se remonta a siglos inmemoriales y que ahora rebrotaba a la sombra de la Observancia franciscana, como también lo hará pronto con el erasmismo, lo cual además no deja de ser un fenómeno renacentista totalmente relacionado con la difusión de autores y textos bizantinos con la caída de Constantinopla, así como la asimilación de la *devotio moderna* centroeuropea, vehiculadas a través de la reforma humanista cisneriana.

Hasta su inclusión en el *Índice* de Valdés, *Vía Spíritus* tuvo una difusión notable. A la primera edición hecha en Sevilla en la imprenta de Bartolomé Pérez en 1532, le continuaron Flandes (1533-1534), Salamanca (Juan de Junta, 1541), Barcelona (Carlos Amorós, 1549) y ediciones abreviadas en Valencia (Juan de Mey, 1546), Toledo (Juan Ferrer, 1550), y por último, una versión abreviada por Juan de Borja, duque de Gandía, también en Toledo (Juan Ferrer, 1553)[13]. De esas últimas versiones toledanas, que fueron de uso habitual en algunos círculos de espiritualidad jesuítica, pudimos encontrar distintos ejemplares en la Biblioteca Nacional de Lisboa. Estas incluyen el texto "Soliloquio que entre Anima y Dios conviene hacerse después de la sagrada comunión…" del también franciscano Francisco Ortiz. Pero en ninguna aparece el nombre de Bernabé de Palma como autor del libro, ¿era una forma de eludir las miradas inquisitoriales sobre un autor que hacia

[12] Hasta hoy el trabajo que más espacio ha dedicado a la obra de Bernabé es el de M. ANDRÉS MARTÍN, *Los Recogidos*, Madrid, 1976, pp. 176-192. Para una breve interpretación desde una perspectiva filosófica de la obra del autor, véase A. CASTRO, *Las noches oscuras de María de Cazalla. Mujer, herejía y gobierno en el siglo XVI*, Madrid, 2011, pp. 193-201.

[13] Para más información y bibliografía para una historia de estas obras ver R.M. PÉREZ GARCÍA, *La imprenta y la literatura espiritual castellana en la España del Renacimiento*, Gijón, 2006, pp. 315-316.

1553 ya se había ganado con creces la fama de *alumbrado* y había sido censurado dentro de su propia Orden?. En todas se habla de la obra completa como "V.S.", obviando el título entero, dando por ello muestras, según interpretamos, de lo conocida que tenía que ser la obra para el lector espiritual medio.

Es conocida la influencia que Bernabé tuvo en otros autores cumbres de la mística española, como Francisco de Osuna –máximo exponente de la llamada "mística del recogimiento"-, Juan de la Cruz y Teresa de Ávila. Esta última exhibe en sus *Moradas* (4,3.11) y *Libro de la vida* (22, 1.3.4.) la influencia del recogimiento y el uso didáctico que para sus propias prácticas ascéticas hizo de estos libros, estableciendo sus diferencias respecto a las cuestiones "corpóreas" y el delicado asunto de la contemplación de la humanidad o divinidad de Cristo. Son unas páginas de especial belleza las que en el *Libro de la vida* dedica Teresa a escribir sobre sus experiencias a la hora de poner en práctica las enseñanzas de la mística franciscana representada por Bernabé y Francisco de Osuna y de los cuidados que hay que poner en la lectura de ellos. Por otra parte, Bernabé fue muy leído por los primeros jesuitas de corte espiritualista, y ese es el sentido que tenía la edición de las versiones abreviadas a cargo de Juan de Borja. En Gandía se reunieron en cenáculo durante un tiempo de distintos hermanos de la Compañía en torno a Luis de Texeda, hermano lego cercano a San Francisco de Borja, que les leía y conferenciaba el *Vía Spíritus* y otros textos recogidos. El efecto fue tal que varios jesuitas ingresaron en La Cartuja de Valencia y otros marcharon al desierto, en unos hechos que aún están por esclarecer y que ayudarían a aclarar los puentes entre ambos polos espirituales. Esa actitud de quien se había tomado muy en serio las reglas de Palma para el trabajo del alma y la acudida a Dios desembocaron en una polémica en el seno de la Compañía de Jesús entre partidarios de la vida activa –la que se imponía a partir de Trento y dentro de la propia orden- y vida contemplativa, que Bernabé reclamaba como más perfecta, teniendo que intervenir el propio Ignacio de Loyola[14].

En esos años, se cerraba la difusión de la obra de Bernabé –junto a buena parte de la literatura espiritual de la primera mitad de siglo- y esta se fue hundiendo en el abismo de la historia.

[14] Esa "rama" espiritualista constituirá el conocido círculo de Ébora, por el que la propia princesa Juana sintió mucho interés; ¿fue Ébora el lugar en el que fueron encontrados los impresos que pude contemplar en Lisboa?, ¿no es curioso que también allí y junto a ellos se encuentre la *Lumbre del alma* de Juan de Cazalla de 1542?. Sin portada y acompañado de un texto de Juan de Vergara, en un lateral pone con plumilla: "libro hallado en la Cartuxa de Scala Caeli de Braganza, Arzobispo de Ébora".

3.2. Juan de Cazalla.

Por su parte, Juan de Cazalla (1480-1530?) es reconocido entre todos los estudiosos de la historia espiritual del Renacimiento castellano como uno de sus personajes clave, a pesar de que aún contamos con lagunas importantes acerca de la vida de este peculiar palmeño. De entrada, la nota biográfica que presento a continuación tiene un alto grado hipotético y es posible que -¡ojalá!- tengamos que arrepentirnos más adelante de lo aquí dicho. Juan nació en Palma en 1480, hijo de Isabel de Cazalla –hermana del contador de los señores Alonso- y de Gonzalo Martínez, judeoconverso que trabajaba para Luis Fernández Portocarrero. Juan de Cazalla se convertirá en Maestro en Teología, y desde comienzos de siglo, es un acompañante de Cisneros en sus diversas empresas, entre la que destaca la de la conquista de Orán, en la que sus primos Diego y Pedro de Cazalla también participaron activamente respecto a la provisión del ejército dada su importante posición en Málaga, y de la que Juan va a escribir un famoso relatorio[15]. Fraile menor franciscano, trabajará de secretario con el Cardenal hasta 1512, aunque seguirá manteniendo con él un interesante intercambio epistolar[16]. Participó activamente en la fundación de la Universidad de Alcalá y desde esa segunda década participa activamente en los círculos espirituales de Toledo y Guadalajara, llegando para muchos a convertirse en la pieza clave de los primeros alumbrados y la malla espiritual castellana de ese momento[17]. En 1517 fue nombrado obispo de Verissa (Tracia) y servirá además como segundo del obispo de Ávila. Ya en 1528 publica una obra llamada *Lumbre del alma* (Valladolid), la cual se trataba de una versión propia de veinte capítulos de la *Viola animae* de P. Hagenbach impresa en Toledo por Cisneros en 1500. Esta a su vez era otra versión en su mayoría del *Tratado del amor*, segunda parte del *Libro de las criaturas* de Raimundo Sibiuda, importante autor del siglo anterior cuyo planteamiento aúna la tradición franciscana que recoge de R. Llull con el humanismo típicamente renacentista, de corte paulino y senequista. *Lumbre del alma* volvería a imprimirse a manos de los Cromberger en Sevilla en 1542, siendo esta última de la única de la que se conserva alguna edición -y que ha llevado a plantear la existencia de una impresión fantasma respecto a 1528-, puesto que la obra de Cazalla será condenada por el *Índice* de libros prohibidos de Fernando de Valdés (1559) años después[18]. De las pocas que se conservan hoy día, nos queda el

---

15 Carta de Cazalla a Villalpando en *Epistolario español* de la B.A.E., tomo LXII, pp. 274-276.

16 M. BATAILLON, *Erasmo y España*, *Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*,Madrid, 1966. 2ª Ed., pp. 62-71. Al respecto véase también S. PASTORE, *Una herejía española. Conversos, alumbrados e Inquisición (1449-1559)*, Madrid, 2010, 117-163.

17 Una reconstrucción de su entramado en R. M. PÉREZ GARCÍA, *Sociología y lectura espiritual en la Castilla del Renacimiento, 1470-1560*, Madrid, 2005, p. 123-241.

18 Sobre las oscuridades y vicisitudes de las ediciones de *Lumbre del alma* véase R. M. PÉREZ GARCÍA, "La

dato de que tuvieron que esconderse cosidas tras otras más aceptadas y con la portada arrancada.

Hay dos temáticas básicas en la obra de Juan. Por un lado, el tema del amor, propio de la tradición franciscana, y por otro, aunque no separado, la cuestión del libre albedrío. La exaltación de ambos conducen, en sintonía con la mística franciscana, "*a una concepción de la fe entendida como sentimiento interior y, al mismo tiempo, punto de partida de una visión circular que relaciona, sin solución de continuidad, la naturaleza, el hombre y Dios*"[19]. El amor a Dios libera el alma del hombre, que previamente ha tenido que decidirse a abandonar, ejerciendo su libertad de albedrío, el amor propio, y aquella liberación se produce básicamente porque el amor es el elemento que tiene la propiedad de unir el ser, "*y trabar, convertir y transformar al amante en el amado o en la cosa amada*", de tal forma que "*muda la voluntad en la cosa amada, poniéndola debajo del imperio y mando de aquélla*"[20], que sería Dios. Tanto la prefiguración de la idea de "*impecabilidad*"[21] como ese guiño al panteísmo van en sintonía con lo expresado por Juan en un texto añadido al final de su obra titulado "Brevecito modo para venir, en alguna manera, en conoscimiento de Dios"[22]. En este texto Juan se pone en continuidad con la gran tradición mística europea y señala doce grados a través del cumplimiento de los cuales el alma puede alcanzar a Dios. Los primeros señalan la necesidad de emprender el camino en solitario, recogido, de forma íntima, para ir acercándose a Dios conforme el alma se va liberando y purificando de sus determinaciones físicas y externas, acabando en la alegría plena del sentir la presencia de Dios. El grado doce lleva al alma a entrar en una "escura caligen", una "noche oscura", situación en la que alma se ha despojado del mundo terrenal y ahora, liberada de la claridad de este, se encuentra confundida entre la tiniebla. Esa idea, conocida mayormente por la mística de Juan de la Cruz, se remonta en el tiempo a la tradición platónica y la tradición bíblica, aunque fue posiblemente el Aeropagita el principal referente que para los místicos medievales tuvo ese estadio[23]. Sujeta a diversas interpretaciones, la "noche oscura"

biblioteca del convento de San Antonio de Padua de Lora del Río: libros de autor franciscano (1646)", en *Hispania Sacra*, nº116, CSIC, 2005, pp. 770-771. Existe edición crítica reciente de esta interesante y polémica obrita a cargo de J. MARTÍNEZ BUJANDA: JUAN DE CAZALLA, *Lumbre del Alma*, Madrid, 1974.

19 M.L. GIORDANO, *Apologetas de la fe. Élites conversas, Inquisición y patronazgo en España (siglos XV y XVI),* Madrid, 2004, pp. 119-127. Reproduzco aquí lo recogido también en A. CASTRO (2011), *op. cit*., pp. 194-195.

20 JUAN DE CAZALLA, *op. cit*., pp. 121-123.

21 Para una discusión sobre la misma y una interpretación del mundo espiritual en el que se desenvuelve Juan de Cazalla véase nuestro trabajo A. CASTRO, "El espacio del miedo. La filosofía de los primeros alumbrados y el proceso de María de Cazalla", en A. CASTRO SÁNCHEZ, R. Mª. GARCIA NARANJO y otros (coord.), *Franciscanos, místicos, herejes y alumbrados. Actas del I Seminario de investigación "María de Cazalla"*, Córdoba, 2010, pp. 177-213; una interpretación que la pone en contacto con otras manifestaciones de la misma matriz religiosa en S. PASTORE, *op. cit.*,pp. 287-303.

22 JUAN DE CAZALLA, *op. cit*., pp. 169-170.

23 El Aeropagita es el autor que distinguió en su opúsculo "Los Nombres de Dios" de forma canónica entre la teología positiva que será propia de la escolástica, por ejemplo el tomismo, y la teología negativa propia de la tradición

respondería a un estado de desolación psicológica -que recuerda al momento de la pasión de Cristo- en la que alma se sienta abandonada por Dios en la confusión, momento de purgación y eliminación de los referentes externos necesario para una iluminación que se da en el corazón[24].

Lo que mayormente llama la atención es cómo doce reglitas contenidas en una simple hoja podían servir a cualquier alma cristiana para llegar a Dios, al margen de toda adscripción a la Iglesia o la clerecía, planteando entonces una socialización radical del asceso a lo divino y la santidad. La única condición que pone Juan es la contenida en la bienaventuranza, esto es, la limpieza de corazón: "*Y en esta manera dicen algunos santos que vio Moisés en el Viejo Testamento a Dios y San Pablo en el Nuevo, y también la Sacratísima Madre de Dios Nuestra Señora. E si tú así lo pidieres, también lo verás*"[25]. Si el ascetismo que promueve el recogimiento podía llegar a ser incompatible con la obediencia ciega que promovía la pastoral cristiana, al suponer un esfuerzo autónomo por el "gobierno de sí"[26], la democratización de la santidad promovida por Juan de Cazalla, acorde con su hermana María y otros alumbrados, suponía un reto de primer orden frente a las nuevas estructuras de la Iglesia y el Estado.

4. El efecto de la Contrarreforma. La visita de distrito de 1583.

La historia de la Inquisición de la segunda mitad el siglo XVI viene marcada por la preeminente figura del inquisidor Valdés y sus reformas. Fernando de Valdés empezó a despegar en 1539 cuando sustituyó a Juan Tavera en la presidencia del Consejo de Castilla, reforzada por el creciente trato con el príncipe Felipe y las ausencias de Carlos y sus allegados. Como ha señalado J. Martínez Millán, la muerte de Tavera, tanto en el plano político como después física, representaba el fin de la escuela de la política fernandina. En el intento de Carlos de prolongar esta generación, nombró en 1546 a García de Loaysa inquisidor general en sustitución de Tavera, aunque morirá ese mismo año. Así, nuevos hombres se abrieron paso en las altas estructuras de la Iglesia y el Estado. Fernando de

mística, véase PSEUDO-DIONISIO AEROPAGITA, *Obras Completas*, Madrid, 2002, pp. 249-250.

24 "En la noche dichosa / en secreto que nadie me veía/ ni yo miraba cosa, sin otra luz y guía / sino la que en el corazón ardía", en JUAN DE LA CRUZ, *Poesía Completa*, Barcelona, 1989, p. 102.

25 *Ibíd.*, p. 170.

26 Sobre esa incompatibilidad entre ascetismo y pastoral cristiana llamó la atención M. FOUCAULT: "Si lo que caracteriza sus estructuras de poder es el pastorado, el cristianismo es fundamentalmente antiascético y el ascetismo es, por el contrario, una suerte de elemento táctico, pieza de cambio en virtud de la cual unos cuantos temas de la teología cristiana o la experiencia religiosa se van a utilizar contra esas estructuras de poder. El ascetismo es una obediencia exasperada e invertida, convertida en dominio egoísta de sí. Digamos que en él hay un exceso característico, una demasía que asegura precisamente su inaccesibilidad para un poder exterior", en M. FOUCAULT, *Seguridad, Territorio, Población*, Madrid, 2008, p. 208.

Valdés fue propuesto para el cargo de inquisidor general por el príncipe Felipe a su padre en 1547, aceptando el Emperador y nombrándolo además arzobispo de Sevilla, ocupando las vacantes por tanto de Loaysa, mientras que la presidencia del Consejo de Castilla la acababa ocupando Fernando Niño de Guevara. Martínez Millán habla de dos etapas en el estrellato de Valdés. Por un lado, la comprendida entre la fecha de su nombramiento (1547) y la muerte del emperador (1558), caracterizada por apartar de los altos cargos del Consejo a todos aquellos que provenían de la esfera de Tavera y sobre todo, a las facciones erasmistas o de corte reformista. La siguiente etapa se caracterizó por reforzar el poder de los letrados y configurar un grupo de poder fundamental en los resortes de la corte de Felipe II[27]. Dada la inestabilidad del catolicismo tanto en Castilla como en el resto de Europa, ante todo, en las zonas de influencia de los Austrias, Felipe comenzó una serie de reformas que promovieron de forma inédita el proceso confesionalizador del Estado hispano. En plena tensión por el control de la Inquisición con el papado, impulsó la centralización administrativa y penal del Estado. La Religión católica pasa de ser percibida como elemento cultural cohesionador de los reinos hispanos a instancia política de control de los pueblos a través del intento de imposición de un rígido sistema de ideas y conductas, de normas y regulaciones que afectaron en distintas medidas a todos los estratos sociales, siendo el clero un objetivo primordial, y para ello, lo fundamental fue reforzar el poder de la Inquisición y el de la presencia de la Iglesia a través de la educación.

El concepto de *biopolítica* fue popularizado por M. Foucault para aludir a una nueva forma de ejercicio del poder político volcada en el control sobre las poblaciones en base a sus características biológicas (linaje, sexo, procreación, raza, genes, etc.) y que tuvo como base la emergencia de los nuevos saberes científico-humanísticos. En el curso del Collége de France de 1978 titulado *Seguridad, territorio, población*, Foucault estableció a la pastoral cristiana, bien en su versión católica y contrarreformista o en la versión protestante, en lo que tuvieron de una acción y un tipo de poder dirigido sobre las conductas de los individuos, como el más claro precedente de esa nueva forma de gobernar. Es por ello, junto a los elementos de control desplegados por ejemplo a través de los estatutos de limpieza de sangre o el control de la conducta sexual, por lo que se puede hablar del arranque de un tipo de biopolítica de corte absolutista tras el reinado de Felipe II[28].

27 J. MARTÍNEZ MILLÁN, *La Inquisición española*, Madrid, 2007, p. 91-95.

28 F.VAZQUEZ GARCIA, *La invención del racismo. El nacimiento de la biopolítica en España (1600-1940)*, Akal, Madrid, 2009, p. 15.

La reforma de la Inquisición al hilo del impulso disciplinario de la Monarquía hispana a partir de Felipe II fue culminada por Diego de Espinosa. A la promulgación del *Índice* de Valdés, hay que añadirle una serie de medidas decisivas llevadas a cabo a partir de 1559 destinadas a la centralización y uniformización de las actuaciones de los distintos tribunales, que no obstante seguirán sujetos a las particularidades de cada territorio. Se reformó el Consejo de Inquisición, cuyo dos de sus siete miembros debían de pertenecer igualmente al Consejo de Castilla; se amplió el nº de tribunales y se incrementó la vigilancia territorial, se transformó la hacienda y financiación de la institución. Así por ejemplo, el 6 de enero de 1559 Paulo IV concedió a los distintos tribunales el ingreso de una canonjía de cada catedral o colegiata del reino para financiar sus gastos, reforzando así su independencia económica; se promulgaron unas *Instituciones nuevas* (Fernando de Valdés, 1561) que le otorgaron un nuevo carácter normativo a las actividades de los distintos tribunales y se apoyó decididamente desde la monarquía a la jurisdicción inquisitorial[29]. Cuajaba así el proceso de "confesionalización" que germinó a lo largo del siglo y España entraba de lleno en la edad de la Contrarreforma, lo que equivalía a la personalización de su particular "modernidad". Esta, como ya indicó W. Reinhard en su ensayo "Gegenreformation ald Modernisierung?..." (1977), suponía el ejercicio de un nuevo tipo de racionalidad protagonizada por un Estado identificado con su Iglesia que obtiene como nunca la capacidad de ejercer una pedagogía de masas dirigida a conseguir la interiorización en estas del instinto de obediencia. Las diferentes propuestas que arrancan desde Reinhard (Oestreich, Prodi, Prosperi…)[30] tienen en común hacer extensible dicho concepto a los países reformados, pues todos necesitaron aquella "disposición a la obediencia" de sus súbditos, "en la que la afirmación teórica de la libertad esconde una disposición a actuar como engranajes de una máquina impersonal y deshumanizada"[31]. Pero como señala el propio A. Prosperi, el cometido de la Contrarreforma impulsada con Trento no era fácil. Había que adaptarse a las transformaciones profundas que la sociedad había vivido en los últimos tiempos, mutaciones a las que la Iglesia tampoco fue ajena[32].

Es en ese clima en el que hay que situar la importancia de las visitas de los inquisidores a las villas de su distrito, siendo las zonas rurales lugares especialmente indisciplinados, donde comenzando por el propio clero, la relajación de costumbres era algo más que cotidiano. Dichas visitas

29 J, MARTÍNEZ MILLÁN, *op. cit.*, pp. 97-107.

30 Véase D. MORENO. "De la Reforma católica a la Contrarreforma. Algunas reflexiones", Á. CASTRO SÁNCHEZ, R. Mª. GARCÍA NARANJO y otros (coord.)(2010), *op. cit.*, pp. 251-271.

31 A. PROSPERI, *El Concilio de Trento. Una introducción histórica*, Ávila, 2008.

32 *Ibíd.*, pp. 70-71.

comenzaban con la lectura de los edictos de gracia en las parroquias, en las que se informaba a los fieles de las respectivas herejías y se les animaba a la denuncia bajo pena de ex-comunión. Con ello, y fundamentalmente a partir de las *Instrucciones* de Valdés, las visitas consistían básicamente en la recopilación de testificaciones en las audiencias y en sentenciar causas más o menos leves. Además, y sirva como ejemplo de la insistencia en el control del clero, se le dio mucha importancia a las cuestiones concernientes a la conducta de los comisarios y familiares del Santo Oficio y a la supervisión de los expedientes genealógicos para garantizar la pureza de sangre. Así, de tribunal contra la herética pravedad y las opciones religiosas al margen del cristianismo, con la represión del espiritualismo y el protestantismo como hilo conductor, el Santo Oficio "pasaba a ser una corte de disciplina religiosa, ampliando sensiblemente su jurisdicción a todo aquél que no se conformara con los preceptos reafirmados en Trento", cifrado en "una auscultación masiva de las conciencias del pueblo"[33].

En 1583 tuvo lugar una visita de distrito del Tribunal de Córdoba a la villa de Palma en la persona del Licenciado Montoya, que también acudió a las villas de Estepa y Puente de Don Gonzalo, siendo Palma la que acumuló mayor nº de testificaciones, 34 en total[34]. Esta visita entraba dentro de una serie realizada en los distintos pueblos del término inquisitorial del Tribunal comenzado en 1570 con las visitas a Baena, Priego, Alcaudete, Carcabuey y Alcalá y terminada en 1593 con la visita a Écija. Era habitual hacerlas coincidir con el tiempo de Carnaval y Cuaresma, aprovechando una mayor sensibilidad de los fieles hacia la penitencia. La peculiariadad de estas visitas es doble: por una parte, están ya plenamente vigentes las directrices dadas por el inquisidor general Fernando de Valdés ya aludidas, y por otra, destacan los actos sacrílegos y herejías que más preocuparon en su tiempo: la solicitación, la blasfemia, el amancebamiento, la fornicación fuera del matrimonio y las invocaciones al demonio para materia de amores. En el caso de Palma, dignos son de destacar dos casos de las dos primeras. En la visita el inquisidor Montoya recibió un gran número de testificaciones, entre las que se vertieron numerosas acusaciones de solicitación a nueve frailes del convento dominico palmeño y a cuatro del franciscano. En esa misma visita, como se verá en el siguiente episodio, también se encuentran acusaciones de acto sacrílego, escándalo y blasfemia a

[33] M. BOEGLIN, *Inquisición y Contrarreforma. El Tribunal del Santo Oficio de Sevilla (1560-1700)*, Sevilla, 2006, p. 19.

[34] Seguimos el documento que se encuentra en AHN, Inquisición, 1856, Exp. 18. Véase para una perspectiva general sobre estas visitas J. ARANDA DONCEL, "La Inquisición de Córdoba y la visita de distrito en el último tercio del s.XVI", *Boletín de la Real Academia de Córdoba*, Año LVI, Julio-Diciembre 1985, nº109, pp. 5-40. Un análisis más profundo y una transcripción del documento véase Á. CASTRO, "Frailes solicitantes y nobles blasfemos. Confesionalización e indisciplina en la visita de la Inquisición a la villa de Palma de 1583", en *Ariadna* (prensa).

varios nobles de la Casa de los condes de Palma.

4.1. Solicitantes.

Concretamente, el desplazamiento de la vigilancia inquisitorial de las pertenencias a otras religiones o a enfoques heterodoxos de la cristiana hacia el disciplinamiento profundo de los cristianos viejos llevado a cabo en el último tercio del siglo XVI afectó notablemente al clero. La castidad forzada y la reclusión durante mucho tiempo fueron motivo de escándalo cuando la tensión líbidinal de los eclesiásticos emergía y se manifestaba. Esa fue una de las piedras de toque de las críticas luteranas y reformadas a primeros de siglo y meter en cintura al clero se convirtió en uno de los objetivos básicos en las conclusiones del Concilio de Trento. El reforzamiento de los sacramentos y particularmente de la confesión pasaba por disciplinar a un clero que compartía con la población la subjetivización del mensaje cristiano y las espontaneidad indisciplinada de sus prácticas. Además, se añadía el problema de la propia esclerosis de la Iglesia en materia de corrupción económica y política.

En toda Europa, "una muchedumbre de clérigos -señala Prosperi- poblaba las universidades y las emergentes cortes principescas, viviendo de las rentas de lejanas parroquias, diócesis, abadías, cuyos cargos religiosos eran confiados a vicarios, capellanes u otros sustitutos, carentes de adecuada preparación, mal pagados y por ello obligados a ejercer oficios no siempre dignos"[35]. Acabar con esta situación pasaba por la represión de los actos ilícitos o contrarios a la fe reforzada del Concilio. Así, la solicitación ("solicitación en confesión" o *solicitatio ad turpia*), esto es, "las palabras, actos o gestos que, por parte del confesor, tienen como finalidad la provocación, incitación o seducción del penitente, con la condición de que dichas acciones se realicen durante la confesión", es decir, "toda incitación sexual que el confesor ha hecho al final y tiene alguna relación espacio-temporal con el sacramento de la penitencia", emerge como delito punible por el Santo Oficio en esa segunda mitad del siglo XVI[36]. Por ello y tras una serie de conflictos por las resistencias de algunos núcleos de la Curia, es a partir de 1576 cuando el delito aparece en los Edictos de las visitas de los inquisidores y por tanto, se abría la oportunidad de denuncia por parte de sus víctimas. Normalmente, ante las reticencias de las mujeres a la hora de denunciar, eran otros

---

[35] A. PROSPERI, *op. cit*., p. 71.

[36] A. SARRIÓN MORA, *Sexualidad y confesión. La solicitación ante el Tribunal del Santo Oficio (siglos XVI-XIX)*, Madrid, 1994, p. 11.

presbíteros o confesores los que las enviaban al Tribunal. Estas mujeres denunciaban de forma obligatoria pues estos confesores no solicitantes les suspendían la absolución del pecado hasta que el delito era denunciado[37].

En toda la visita de Palma de 1583 destaca que el mayor nº de inculpados lo ocupan los frailes, y eso puede deberse igualmente al propio celo de los inquisidores y otros clérigos de la villa en establecer un férreo control sobre estos. Entre los frailes dominicos denunciados de Palma se encontraba el subprior del convento, fray Luis Gómez, así como fray Pedro de Alba, fray Juan de Eslava, fray Francisco de los Reyes, fray Pedro de la Vega, fray Juan de Antequera, fray Jerónimo de Eslava, fray Martín y fray Barrionuevo. Mientras que los frailes de San Francisco era fray Gaspar Ponce de León (Provincial de Los Ángeles), fray Pedro de los Ríos, guardián del convento, fray Hernando de Guadalcanal y fray Pedro Cañas de Oro[38]. Curiosamente, las órdenes religiosas pugnaban por obtener una serie de privilegios a la hora de tratar a sus solicitantes. Por ejemplo, los dominicos habían hecho una petición en 1576 al papado de exención de sus frailes frente a la jurisdicción del Tribunal. Y es entre los años 80-90 cuando por intervención del rey dichas órdenes -como también la jesuíta- perdían dichos privilegios. Por tanto, y ya definitivamente desde mediados del XVII, la absolución por solicitación solamente podía provenir de la Inquisición.

La cantidad de denuncias y de frailes acusados de pedir relaciones carnales y abusar de su posición para poder tocar a las mujeres devotas es muy alto, y habría que indagar en qué circunstancias sociales se hallaba la villa en aquél año para poder explicar con mejor precisión la naturaleza de tales denuncias. Hay diversos indicios de que precisamente en esos años las condiciones económicas y sociales de la villa habían empeorado sensiblemente. A pesar del gran desconocimiento que aún tenemos del XVI palmeño, todo indica que las dos últimas décadas fueron muy duras y se vivió una creciente crisis de subsistencia, debido a las malas cosechas[39] y muy seguramente, a una renovada presión fiscal fruto de las estrategias de un reforzado linaje Portocarrero que se endeudaba crecientemente para poder comprar su cada vez más destacada presencia en la Corte. La maltrecha situación va a ir conformando una mentalidad conflictiva entre

---

37 *Ibíd*, p. 63.

38 No nos aventuramos a dar un nº exacto de los frailes que componían el Convento de Santo Domingo; eso sí, el nº de frailes del convento franciscano era alrededor de cuarenta, según un Memorial escrito medio siglo después que confirma el puesto de Gaspar de León como Provincial de Los Ángeles.

39 Por ejemplo, el nº de ingresados en el Hospital de San Sebastián de la villa se incrementó muy notablemente a comienzo de los noventa, véase R.L. NIETO MEDINA, D.A. RODRÍGUEZ PÉREZ, "Historia del Hospital de San Sebastián de Palma del Río", en *Ariadna* nº17, junio 2004, p. 76-79.

el pueblo, cierta conciencia de clase, frente a unos señores represores que no dudan nunca en utilizar la violencia cuando les sea necesario, como bien nos ha transmitido el notario Nicolás Francisco González[40]. En concreto, ese mismo año de 1583 se hablaba de un brote de peste en la zona y también se había publicado una bula de Santa Cruzada (¿para la guerra de Felipe II en los Países Bajos?), lo que acarreó un incremento de la presión fiscal[41]. Por otra parte, algunas acusaciones dejan en claro que en distintas ocasiones estas mujeres fueron utilizadas en las rivalidades entre ambos conventos de la villa.

Por su parte, las solicitaciones incluían diversos grados o tipos, que iban desde las simples palabras de incitación, a las caricias, la exhibición hasta la masturbación y el acto sexual. Las mujeres por tanto se convertían en víctimas de unos clérigos que aprovechaban su poder, en el contexto de la confesión y la penitencia, para saciar sus instintos y apetitos sexuales. Además, a pesar del interés por erradicar la práctica apuntado anteriormente, los inquisidores nunca se tomaron demasiado en serio las denuncias de estas mujeres y las penas que se aplicaban a los solicitantes eran sensiblemente menores que las aplicadas a otras herejías o actos ilícitos. Normalmente, nunca se les encerraba en las cárceles del tribunal, sino que se les recluía durante los pocos procesos en su convento o monasterio; si había dudas sus declaraciones contaban con mayor apoyo y garantía que la de las denunciantes. La solicitación no convertía en hereje al clérigo; se trataba de un pecado que "nace del deseo desordenado" y si se acercaba a la herejía no era por el daño moral o físico causado a su víctima, sino por injuriar el sacramento de la penitencia[42].

En el resto de visitas de la serie las denuncias por solicitación se repitieron igualmente, así como otro tipo de denuncias dirigidas contra la indisciplina del clero ante sus oficios. Por ejemplo, el clérigo Bernabé Rodríguez de Alcalá fue denunciado porque "*tiraua con una zebratana a unas ymagenes y que, saliendo de las honras de un defunto, auía dicho que qué las hazían que no las avía menester*", o Fray Jerónimo de Higueras, que "*estando delante del Santísimo Sacramento -la*

---

40 "*fueron infinitas las muertes y estragos que se hicieron en la gente popular, ignominios y afrentas que padeció la nobleza hoyados de los pobres si bien, después, a sangre fría se vengaron a su gusto de los miserables*", Archivo Protocolos Notariales de Posadas (APNP), Leg. 692. Véase R. Mª GARCÍA NARANJO, *Leonor de Guzmán o el espíritu de casta. Mujer y nobleza en siglo XVII*, Córdoba, 2004, pp. 43-45, y J. EGEA ARANDA, "Revuelta, moral y religiosidad popular" en Á. CASTRO SÁNCHEZ, R. Mª. GARCÍA NARANJO y otros (coord.)(2010), *op. cit.* , pp. 443-468.

41 Archivo Municipal de Palma del Río (AMPR), Actas Capitulares, Salud Pública, 27 de mayo de 1583, Sig. 193; AMPR, Municipio-Iglesia, Predicación de la Bula de Santa Cruzada, Sig. 198, Exp. 3.

42 A. SARRIÓN MORA, *op. cit.*, pp. 318-319.

ostia consagrada- en su monasterio se ventoseó”[43]. Así, el delito de solicitación hay que inscribirlo en un intento de disciplinar a un clero que también y a su manera se convertía en víctima del proceso de confesionalización.

4.2. Blasfemía y acto sacrílego.

La persecución de la blasfemia era algo que se venía ejerciendo desde las distintas estancias del poder desde finales de la Edad Media. En el caso español, es en el año 1534 cuando la Inquisición recibe la potestad para perseguir las llamadas “blasfemias graves” y es fundamentalmente a partir de Trento cuando la Iglesia extiende su control sobre todas aquellas palabras y expresiones de carácter impío o malsonante que descrean de Dios, lo renieguen o insulten cualquier instancia de lo divino y lo religioso. Como bien ha estudiado M. BOEGLIN, la blasfemia en principio únicamente puede deberse a la repetición de frases hechas asentadas por la tradición, pero también pueden esconder actitudes más o menos conscientes de anticlericalismo o de rechazo a la religión oficial. Por ello, y fundamentalmente a partir de 1573, los tribunales distinguen entre las llamadas “blasfemia simple” o no heretical, y la blasfemia grave o heretical[44].
Justo de este tipo es la expresión de un morisco sirviente de los Portocarrero que llegó a ser condenado a cien azotes:

> “estando sentados a comer, había echado la bendición a la mesa diciendo: «*en nombre del Padre que se lo hizo a su madre y del Hijo que ella lo quiso y del Espíritu Santo que le metió tanto*». Calificose por blasfemia heretical y que en el reo, por ser morisco, hacía grandes sospechas de que no creía en el Misterio de la Santísima Trinidad[45]”.

Los moriscos fueron una población especialmente tendente a la profusión de blasfemias al tratarse de un tipo de gente bastante descreída frente a los rituales y conductas que se podían esperar del pueblo católico, y además por estos años, fue un objetivo sobre el que se focalizó la atención del Tribunal. Pero no fueron estos los únicos tendentes a proferir blasfemias o realizar actos sacrílegos.

[43] AHN, Inquisición, Exp. 1856, leg. 6.
[44] M. BOEGLIN., “Blasfemia y herejía en la época moderna. Los blasfemos ante la Inquisición de Sevilla en tiempos de los Austrias”, Á. CASTRO SÁNCHEZ, R. Mª. GARCÍA NARANJO y otros (coord.)(2010), *op. cit.,* pp. 283-304.
[45] Recogido en R. GRACIA BOIX., *Autos de Fe y Causas de la Inquisición de Córdoba*, Córdoba, 1983, p. 280.

Estos eran aquellos actos realizados en público, normalmente acompañados de blasfemias, que eran considerados un ataque directo a la dignidad eclesiástica.

En la visita de distrito de 1583 a Palma se recoge una curiosa testificación, ratificada por varios testigos, contra Juan Portocarrero, un hijo bastardo del II Conde de Palma, quien iba acompañado de Pedro López Portocarrero, Marqués de Alcalá[46]. Según el documento

> "*representándose el jueves sancto en el monasterio de sant Francisco de la villa de Palma por ciertos vecinos della la Pasión de Nuestro Señor Jesuxto, al tiempo que arremetieron los sayones a prender la persona que representava el Xpo muy devotamente, el dicho don Juan Portocarrero dixo a vozes, "llevadlo, llevadlo, vaya, vaya ese vellaco, lo cual dixo riéndose y causó escándalo. Y uno de los dichos testigos dixo más, que al tiempo que le echaron la soga a la garganta dixo el dicho don Juan, "tiralde, tiralde y ahogadle", y quando tocaron la trompeta y començaron a llorar las mugeres, dixo "de qué llorais, amargas os veais*"[47].

Al parecer, y en esas mismas fechas, esa representación en vivo de la Pasión en el Convento de San Francisco quedó prohibida por el Cabildo municipal. Además de lo señalado, el documento de la visita acaba con la revisión de la limpieza de algunos aspirantes al cargo de familiar o comisario de la Inquisición, así como el mandato de renovar 53 sambenitos colgados en la capilla del convento de Santo Domingo, donde vivía el comisario inquisitorial de la villa, lo que indica que obviamente no era la primera vez que esta sufría la visita del santo Tribunal.

5. Elites de poder e instrumentalización de la Inquisición. Los familiares del Santo Oficio en la villa de Palma.

Uno de los elementos que mejor ayudan a explicar el papel de la Inquisición en la sociedad castellana moderna y que acompaña como complemento necesario a su "pedagogía del miedo" es lo que también B. Benassar llamó "política de la presencia". Esto es, el Tribunal del Santo Oficio

[46] Primer marqués de Alcalá, este se había casado con Leonor de la Vega, hija del primer conde (+ 1528) y de Leonor de la Vega Girón y por tanto, era cuñado del II Conde (+1575) y tío político del III. Había nacido en Llerena en 1525 y murió en Sevilla en 1599. Su padre era G. López Portocarrero, señor de Alcalá de la Alameda, y su madre Ana de Cervatón, baronesa de Antella. Parece ser que Pedro López tuvo un tiempo residencia en Palma, y encontramos su testamento en Archivo General de Simancas, CME, 212, 11.

[47] AHN, Inquisición, Leg. 1856, Exp. 18.

funcionará como un aparato de ocupación física del territorio, de su espacio social y político, colaborando así a la centralización y cohesión de la política real y en el freno de los particularismos de la nobleza o los fueros[48]. El punto de encuentro entre la Inquisición y el Estado fue señalado ya por TOMÁS Y VALIENTE en "la conservación del orden estamental, del sistema social establecido, de la unidad política y religiosa, de la vigencia de unos valores con exclusión intransigente de otros"[49]. En este punto, cobraron una relevancia fundamental los servidores laicos de la Inquisición, esto es, comisarios y "familiares" que hicieron efectiva su presencia entre todos los vecinos de las villas y ciudades del reino. Esos "familiares" de la Inquisición actuaron como "auxiliares laicos" que hacían el papel de informadores o espías y tenían la capacidad de hacer diligencias de denuncias y arrestos, junto a otras ventajas que el cargo ofrecía, fundamentalmente, dirigidas a conseguir y afianzar las conquistas obtenidas en el plano social y económico de aquellos que obtuvieron tales puestos. Así, tenían derecho a portar armas, estaban exentos de pagar contribuciones municipales y del ejército, se libraban de levas y de alojar como huéspedes al ejército, pero sobre todo, se demostraba públicamente la pureza de sangre y el origen cristiano-viejo del familiar.

Era habitual, tal y como ocurría con los públicos, que o bien se heredase o bien se vendiesen los cargos del Santo Oficio, traficándose con ellos. De hecho, estas ventajas son de mucha mayor importancia para comprender el papel de esa figura, pues en raras ocasiones vemos a familiares actuar de delatores, ya que la mayoría de las denuncias siempre venían de las capas populares no vinculadas al Santo Oficio. Pero también era común que una misma familia acaparase las funciones represivas y el cargo de familiar o comisario de la Inquisición se patrimonilizase, esto es, pasase de padres a hijos. Ese es el caso de distintas ramas del apellido Gamero en Palma del Río.

El apellido Gamero comienza a aparecer en la documentación palmeña a partir de la segunda mitad del siglo XVII, vinculada tanto a la posesión creciente de tierras y ganado como a la obstentación de cargos del Cabildo. Por ejemplo, ya en 1654, cuando la villa de Palma ha pasado por unos duros años de conflictividad social, hambre y peste, encontramos una información de Andrés Gamero de León como pretendiente al cargo de oficial del Tribunal de la Inquisición de México. A un evidente poder económico que desplazará poco a poco el de los propios Condes de la villa, le acompañarán

48 B. BENASSAR, *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona, 1981, p. 47.

49 T. TOMÁS Y VALIENTE, "Relaciones de la Inquisición con el aparato institucional del Estado", en J. PÉREZ VILLANUEVA (dir.), *La Inquisición española. Nueva visión, nuevos horizontes,* Madrid, 1980, p. 41.

las tareas tanto de comisarios y familiares de la Inquisición como la obtención de títulos de caballeros de distintas órdenes religiosas y civiles. Destacaremos aquí y sin agotar la impactante presencia de esa familia en dichos cargos tres líneas genealógicas, la de los Gamero Peligro, Gamero Duque y la de los Gamero Cívico.

Blas Gamero Pelígro, hijo de María Gamero y casado con María de Santiago, fue familiar del Santo Oficio, cargo que heredó su hijo Juan Gamero a partir de 1692[50]. Por su parte, Francisco Gamero Duque aparece en una relación de 1723 de las Actas Capitulares del Archivo Municipal de Palma del Río como uno de los principales ganaderos de la villa. Su familia acaparaba un tercio del total de cabezas de Palma, en concreto, 3200[51]. Casado con Leonor de León, Francisco obtuvo el cargo de Regidor del Cabildo palmeño. Su hijo Juan casará con Sebastiana de León (los de León tenderán a casar a sus distintas hijas con varones del linaje Gamero) y ya su nieto también llamado Juan será familiar de la Inquisición en 1728. Otro de sus hijos, Alonso Gamero Duque, muerto en 1722, también fue comisario del Santo Oficio (su sepultura se haya actualmente a la derecha del altar de la Parroquia de la Asunción de la villa).

Ya por último, impresionante es la presencia en el Santo Oficio de los Gamero Cívico, línea que se convertirá en una de las principales familias terratenientes de la villa en la época contemporánea, y protagonista de acciones represivas aún bien entrado el franquismo. Hasta donde sabemos, su actividad inquisitorial comienza con Cristobal Gamero Cívico, quien además fue nombrado Regidor por Joaquín Fernández Portocarrero el 8 de febrero de 1752[52]. Casó con Isabel González, y con esta va a tener al menos tres hijos que también formarán parte del entramado inquisitorial y de su presencia en la villa de Palma. Por un lado, Cristobal Gamero Cívico y León fue clérigo de la Orden de menores y notario de la Inquisición en 1764. Por su parte, Fray Bartolomé de la Encarnación (Gamero Cívico) fue presbítero del convento palmeño de San Basilio y notario de la Inquisición el mismo año que su hermano. Y ya por último, Francisco José Gamero Cívico, que casó con Isabel de León, mantuvo el cargo heredado de regidor de la villa (nombrado por Joaquín F. Portocarrero el 11 de Septiembre de 1758), mientras que su hijo Andrés Gamero Cívico y León obtuvo tanto el de regidor como el de familiar en 1764. Otro hijo del matrimonio, Francisco José Gamero Cívico y de

50 Si no se indica lo contrario, todas las informaciones genealógicas están sacadas del trabajo de J.A. MARTÍNEZ BARA, *Catálogo de informaciones genealógicas de la Inquisición de Córdoba conservadas en el Archivo Histórico Nacional*, Madrid, 1970.

51 J.A. ZAMORA CARO, *El Concejo de la Villa de Palma durante el reinado de Fernando VI (1746-175). Estudio institucional,* Córdoba, 2009, p. 52.

52 *Ibíd,* p. 53.

León, obtendrá por su parte el título de Caballero de la Orden de Carlos III en 1791[53]. Estos Gamero Cívico eran a mediados del siglo XVIII los principales arrendatarios de tierras y dehesas de los condes de Palma. En concreto, y según demuestra el Catastro de Ensenada (1752), siendo el Cardenal Portocarrero el principal terrateniente de la villa, Francisco Gamero y Cristobal Gamero Cívico le tenía arrendada casi la mitad de sus posesiones[54].

La lista de Gameros acaparando cargos del concejo palmeño y del tribunal inquisitorial es abrumadora: Juan Tortolero y Fernández Gamero, capellán y caballero de la Orden de Santiago en 1666[55]; Francisco Gamero, labrador, familiar en 1685; Bartolomé Gamero de León, comisario; Juan Teodomiro Gamero, regidor y caballero de la Orden de Santiago (otro importante arrendador de dehesa); Francisco Gamero del Rincón, familiar; Juan Antonio Gamero Chica, familiar; Pedro María Gamero, presbítero en Palma en 1789[56]; Antonio Muñoz de Santiago Urbano y Gamero de Velasco, Capitán del Regimiento de Caballería de Alcántara en 1796[57]... Esto indica cómo las instituciones nacidas al hilo del afianzamiento de la monarquía hispánica, primero con los Austrias y después ya bajo el absolutismo Borbón, fueron un cauce fundamental para el ascenso y promoción social de nuevas elites de poder no provenientes ya de la vieja nobleza castellana y ni siquiera de sus entronques, sino de familias labradoras que mediante el arrendamiento y gestión de las tierras de los señores supieron acaparar un creciente poder económico, gestionar políticamente sus territorios y administrar la represión necesaria para el mantenimiento de sus privilegios.

Durante la primera mitad del siglo XVI la Inquisición gozó de muy mal prestigio tanto entre la nobleza como en las elites burguesas, pues veían en el Tribunal una institución centralista que además podía actuar de freno tanto de aspiraciones políticas como económicas. Aunque ya había familiares en 1501, en sus comienzos ese cargo lo ocuparon cristianos viejos dedicados a oficios libres, como artesanos y tenderos. Así y por ejemplo, en una inspección en Córdoba en 1544, no había burguesía entre la serie de familiares que fueron objeto de quejas por parte de la población. Eso cambia en 1580, que es cuando empiezan a aparecer los primeros caballeros, algunos

53 AHN., Estado-Carlos III, Exp. 642.
54 J. RUIZ VALLE, "Aportación al estudio de los 'mayores hacendados' a mediados del s. XVIII: el Cardenal Portocarrero", en *Actas del II Congreso de Historia de Andalucía, Historia Moderna* vol. II, Córdoba, 1995, pp. 174-175.
55 AHN., OM-Cab.-Santiago, Exp. 8177.
56 AHN., Consejos, 27303, Exp. 6.
57 AHN., OM-Cab.-Alcántara, Exp. 1040.

veinticuatros y los primeros miembros del cabildo municipal[58]. Y eso fue así porque en esos años la Inquisición no solamente había afianzado su prestigio, sino que se había convertido en un canal relativamente fácil de ascenso social si se contaba con la sangre y los clientes necesarios para introducirse en su estructura.

Los familiares nunca gozaron de buena fama entre las clases populares. En las visitas de distrito del Tribunal solían acumular denuncias por parte de las gentes relacionadas siempre con el abuso de poder. Por ejemplo, en una visita de distrito de 1567 en Valencia hay quejas sobre su excesivo número: "*no ay cavallero que sea señor de algun lugar que no sea familiar o tiniente de alguacil de otro official del Sancto Officio*", además, que muchos de ellos "*son confesos matadores, hombres aprocesados que no procuran las familiaturas sino para hacer males y perturbar el Reyno*", que son gente "*de mal vivir, facinerosos y usureros [que] toman las familiaturas para defender con este apellido sus tratos ilícitos*"; que hacen fraude "*sacando toda la mercadería que pueden y las llevan a tierras de enemigos*"...[59]. Estas declaraciones apuntan quizás buena parte de las intenciones reales de los Gamero al acaparar las familiaturas y patrimonializarlas, tal y como hacían con los cargos públicos del municipio.

La concentración patrimonial de familias como los Gamero Cívico se incrementará exponencialmente una vez se pongan en marcha las medidas desamortizadoras y se afianze su capital social clientelar, pero ante todo, cuando el gasto que le acarreó a la Casa de los Portocarrero acceder a los primeros puestos de la corte supongan un endeudamiento irremediable, solamente llevadero a base de vender sus tierras del señorío antiguo a sus administradores tradicionales, quienes a su vez habían venido acumulando capital gracias a sus inversiones ganaderas (ya que las tierras eran prácticamente todas del estamento nobiliario). Si en toda Andalucía se vivirá un tiempo de transición entre las formas señoriales a las de los nuevos "señoritos", esto es, de paso de las viejas estrategias nobiliarias de concentración y perpetuación de patrimonios, a otras caracterizadas por un mayor acento en las estrategias de corte liberal-burgués pero bajo formas aún aristocráticas[60], dicho proceso se vio protagonizado localmente en la villa de Palma por una parte del apellido Gamero, que supo utilizar los andamiajes estatales y eclesiásticos para distinguirse de sus vecinos,

58 B. BENASSAR, *op. cit*., pp. 86-93.

59 R. GARCÍA CÁRCEL, "Número y sociología de los familiares de la Inquisición valenciana", en J. PÉREZ VILLANUEVA, *op. cit*., pp. 274-275.

60 De mucho interés es el dossier coordinado por C. ARENAS POSADAS: "Señores y señoritos. Empresarios y caciques en la Andalucía contemporánea", en *Andalucia en la Historia*, nº26, octubre-diciembre 2009, pp. 14-45.

defender y aumentar su poder, y así llegar a convertirse en terranientes, ganaderos y señoritos de renombre aún bien entrado el conflictivo siglo XX[61]. Es de notar las fechas a partir de las cuales los Gamero empiezan su *política de la presencia.* De su *pedagogía del miedo* saben mucho aún los palmeños más mayores. Hay cambios de la Edad Moderna a la Contemporánea, por supuesto, pero también muchas permanencias -quizá, más importantes-.

[61] La relación entre la patrimonialización de los cargos de familiar del Santo Oficio y el origen del caciquismo andaluz ya fue estudiada por B. BENASSAR, "Aux origines du caciquisme: les familiers de l'Inquisition en Andalousie au XVI siècle", *Cahiers du Monde Hispanique et Lusobresilien*, XXVII (1976). Ese uso de los cargos inquisitoriales también se dió en América, véase el trabajo de J. VASALLO en este volumen.